Taula, quaderns de pensament
núm. 39, 2005
Pàg. 23 - 39

EL PLURALISMO JONIO. AZAR Y NECESIDAD EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Iván de los Ríos

RESUMEN: El presente artículo tiene dos objetivos fundamentales. En primer lugar, se trata de ofrecer un análisis conjunto del pluralismo jonio como respuesta filosófica a las implicaciones teóricas del pensamiento parmenídeo. En segundo lugar , nuestra intención es restaurar la legitimidad conceptual de los conceptos de *azar* y *necesidad* en el pensamiento prearistotélico a través de una lectura de sus diferentes manifestaciones en las doctrinas de Empédocles, Anaxágoras y el atomismo antiguo. En la confluencia de ambos objetivos el pluralismo jonio aparecerá, simultáneamente, como alternativa filosófica en relación a las tesis parmenídeas y como fuente de inagotables controversias en el interior de los sistemas de Platón y Aristóteles.

ABSTRACT: This paper has two main objectives. First of all, it aims to offer an analysis of the jonic pluralism as a whole, considering it as a philosophical response to the theoretical implications of Parmenide's doctrine. Secondly, it intends to restore the conceptual legitimacy of the concepts of *chance* and *necessity* in the prearistotelian thought by means of a discussion of their different appearances in Empedocles' and Anaxagoras' doctrines and in ancient atomism. In the confluence of both objectives, jonic pluralism will simultaneously appear as a philosophical alternative to the parmenidean thesis and as the origin of inexhaustible controversies in Plato's and Aristotle's systems.

1. El problema del movimiento: retos del pensamiento parmenídeo.
2. Elogio de la mezcla: Empédocles.
3. Anaxágoras.
4. *In mundo casus non datur*: el atomismo antiguo.

> *«Tomo la materia del mundo entero en una dispersión general y hago de ella un caos perfecto. Veo formarse la materia según leyes fijas de la atracción y modificar su movimiento a consecuencia del choque y la repulsión. Sin la ayuda de invenciones arbitrarias e inspirado por las solas leyes del movimiento, gozo el placer de ver producirse un todo bien ordenado; es tan similar a nuestro sistema cósmico que no puedo por menos que identificarlo con él mismo. Me parece que aquí podría exclamarse, en cierto sentido, sin exageración: ¡Dadme materia y construiré un mundo!»*
>
> Kant, *Historia natural del cielo.*

La filosofía griega está llena de trampas, sutiles tentaciones que podrían conducirnos a una lectura simplista y demasiado apresurada de una dimensión teórica y religiosa que constituye nada más y nada menos que la matriz histórica del pensamiento occidental. Desde este punto de vista, el pensamiento preplatónico corre a menudo el riesgo de ser expulsado del plano puramente especulativo de la historia de las ideas. Entre sus logros no cabría encontrar *problemas auténticamente filosóficos* sino apuntes confusos, ademanes, gestos mínimos que habrían de servir de arranque y estímulo a las definitivas propuestas sistemáticas de Platón y Aristóteles. El presente trabajo constituye una tentativa de aproximación a la filosofía presocrática desde su pregnancia teórica más profunda. Para ello, hemos decidido abordar una región concreta del contexto general del pensamiento jonio a la luz de dos conceptos fundamentales que impregnan la práctica totalidad de la filosofía *latu sensu*. Proponemos, así, un recorrido por los presupuestos básicos del pluralismo de Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, desde el horizonte de problemas desencadenados por las nociones de Azar y Necesidad en la filosofía presocrática. A partir de una consideración previa de las implicaciones teóricas de la doctrina parmenídea y su negación del movimiento, los representantes del pluralismo antiguo asumen el desafío de diseñar una propuesta conceptual solvente capaz de articular la *Phýsis* sujeta al devenir incesante con los requisitos implacables del pensar puro.

1. El problema del movimiento: retos del pensamiento eleático.

Parménides constituye la primera gran crisis del pensamiento filosófico, la escisión, el punto de inflexión que articula las dos tendencias fundamentales del mundo presocrático y la posibilidad misma de encontrar una alternativa racional a la detención eleática del ser y el pensar: fisicalismo, logicismo y pluralismo. Cualquiera que sea el punto de arranque de una interpretación general del nacimiento de la filosofía, queda constatada en ella la presencia de una cierta continuidad especulativa que nutre el avance y la controversia de la matriz occidental del saber. Continuidad que, desde el monismo de la escuela milesia hasta el atomismo de Leucipo y Demócrito, conserva en su haber el carácter problemático de un concepto que permea la práctica totalidad del pensamiento clásico griego y cuya trascendencia para la metafísica occidental ha querido ser expresada desde la contemporaneidad como absolutamente fundamental: «Este carácter ineludible de la *phýsis* sale a la luz en el nombre con el que tradicionalmente nombramos el modo del saber occidental sobre lo ente en su conjunto (…). La metafísica es aquel saber en el que la humanidad histórica occidental guarda la verdad sobre las referencias a lo ente en su conjunto, así como la verdad sobre lo mismo ente. En un sentido absolutamente esencial, meta-física es «física», es decir, un saber sobre la phýsis (epistéme physiké) (Heidegger, 2000: 201). La Naturaleza, en sus diversas y complejísimas significaciones, se problematiza como objeto de investigación y, asimismo, como receptáculo de las diversas corrientes interpretativas de la antigüedad griega dada la pregunta inicial por el fundamento último de lo real. Esta es la formulación esencial del mundo presocrático: la pregunta por el principio de estructuración de la totalidad fenoménica como razón del ser. Una pregunta que inquiere acerca del origen y el proceso constituivo y que persigue el desvelamiento del soporte racional de lo ente en su diversidad, la reducción del ámbito natural a una instancia de inteligibilidad que se traduce, finalmente, en la inquietud filosófica que interroga por el *sentido.* Sentido como materia en movimiento (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), sentido en la estaticidad de lo uno inmóvil (Parménides), sentido a través

de la conjugación aleatoria de lo múltiple originario mediante el potencial de lo eficiente o el mecanismo (Empédocles, Anaxágoras, atomistas). Con el reduccionismo fisicalista de la escuela milesia encontramos una propuesta de síntesis que contiene ya las premisas fundamentales de la filosofía arcaica: el Todo como Uno y la Unidad primigenia como elemento material en cuya movilidad inherente se funda la configuración del cosmos. El universo observable, en sus diversas manifestaciones, se sustentaría, por tanto, en la substantividad permanente del principio material o *arché* como en la fuente primordial que, desde su interna dinamicidad, extrae el orden plural de lo existente. Así nos lo relata Aristóteles: «De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre (...), pues siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera todo lo demás, conservándose aquélla» (Aristóteles, 983b6-7, 1994ª). Aristóteles resume con una simplicidad brillante el espíritu presocrático en general, y el milesio en particular. Para pensadores como Tales, Anaximandro o Anaxímenes, la realidad es algo único. Lo que es, es uno, bien desde el punto de vista del origen y el retorno, bien desde las distintas formas resultantes según la variedad de las modificaciones y alteraciones del elemento primordial a través del movimiento. Cuando afirmábamos que Parménides escinde el primer estadio de la reflexión filosófica como instrumento crítico e inflexión del hilo seguido en la especulación, hacíamos referencia, precisamente, al derrumbamiento o, mejor, a la problematización a la que son sometidas las tesis fundamentales de semejante doctrina milesia. En el panorama de la incipiente filosofía, la religiosidad como factor subyacente al espíritu de la antigua Grecia exime al investigador natural de una serie de planteamientos enormemente conflictivos que un pensador de la talla de Parménides será incapaz de obviar, inaugurando con ello una corriente de pensamiento que, de hecho, quedará legitimada en la posterior tendencia a la resolución de la crisis parmenídea misma. Nos referimos con ello fundamentalmente a dos cuestiones: la validez de la Physis como ámbito de realidad, tanto a nivel ontológico como epistemológico, y el problema del movimiento. Ninguno de los pensadores primitivos atiende en sus planteamientos al cuestionamiento de aquello mismo que, precisamente, da que pensar. La pregunta inquiere acerca del origen, la constitución y el proceso genético a partir del cual emerge el orden natural; jamás acerca de su autenticidad. La curiosidad y el anhelo de conocimiento reclaman la solidez de un principio explicativo que regule lo externo observable, un principio explicativo de índole indudablemente material que, partícipe de la tradición popular, no concibe aún la posibilidad de una corporeidad exenta de vida. Podría decirse, entonces, que las cuestiones que mayor peso filosófico cobrarán a partir de la intervención parmenídea, cuestiones que orientarán la actividad especulativa hasta los tratados de Aristóteles, no formaron parte de la preocupación inicial de la escuela milesia. Centrados en la materia como principio último de todas las cosas, los milesios permanecieron completamente ajenos al problema del cambio. El movimiento es atribuído esencialmente a toda realidad material, y la explicación natural de los procesos objetivos se basta a sí misma con esta limitación de factores absolutamente intolerable tanto para Parménides y sus detractores como para la propuesta aristotélica de una clasificación etiológica (Aristóteles, 198ª22-25, 1995ª). Es a partir de estas limitaciones como surge el impulso logicista hacia la

abstracción y la forma desde los presupuestos pitagóricos y la filosofía del propio Parménides. Con Parménides, en efecto, aparece una preocupación esencial por la rigurosidad formal del pensamiento como instrumento apto para el conocimiento de la verdad, que le llevará a la negación del mundo físico como realidad del ser y a la imposibilidad, incluso, de toda atribución predicativa a lo único concebible: *ES* (Parménides, frg. 8, Bernabé, 1997). Desde el punto de vista de una concepción del *ser* y el *no ser* en sentido absoluto, Parménides concluye la inmovilidad misma de lo ente, toda vez que el cambio implicaría un momento de nulidad incompatible con el ser de lo real mismo: lo que llega a ser es, bien a partir de lo ente, que, al ser de hecho, no puede llegar a ser, bien a partir de la total ausencia de ser, pero el no ser no es y *es preciso que no sea* (chreón), luego contradice todo pensar la sola posibilidad del movimiento y el cambio: «Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea./ Así que tú aparta de esta vía de indagación tu pensamiento/ y que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a encaminar/ por esta vía ojo desatento, oído resonante/ y lengua: en vez de eso discierne en razón la prueba muy argumentada /que te he propuesto» (Parménides, fr.7, Bernabé, 1997) Lo que nos interesa especialmente de la problemática parmenídea como antecedente imprescindible del pluralismo jonio es, como dijimos, el grado de inflexión que imprime al pensamiento anterior y la determinación de las posteriores corrientes a partir de una lógica aplastante. Ante todo, Parménides, más o menos al mismo tiempo que Heráclito en Éfeso, adelanta una dicotomía fundacional para la historia de la filosofía, a saber: la distinción entre pensamiento y sensibilidad, la razón y los sentidos, con la consiguiente devaluación de éstos como foco de ilusión, contradicción y engaño («ojo desatento, oído resonante»). El poema parmenídeo trastorna por completo la confianza en el plano de la *Phýsis* como ámbito del movimiento y fugacidad de lo sensible, llegando a condenarlo y expulsarlo de toda consideración atenta a la verdad sobre aquello que sea la realidad misma. Como ha señalado magníficamente Nietzsche, insistiendo en la vacuidad del concepto de ser eleático y apuntando la posibilidad de concebir la totalidad del poema como un enorme argumento ontológico, asistimos con Parménides al espectáculo de una «Naturaleza transformada en una máquina de pensar, absolutamente petrificada a causa de la inmovilidad lógica» (Nietzsche, 1999: 76). La negación misma del movimiento es lo que inspira la emergencia de dicho concepto como problema fundamental para la filosofía. El fenómeno del cambio y el apartamiento de las convicciones hilozoístas de la escuela milesia constituyen, a un tiempo, el ocaso del universo físico, sometido ahora a la inflexibilidad de todo conocimiento verdadero como pensar de lo inmóvil, uno, ingénito e imperecedero (Parménides, frg. 8, Bernabé, 1997) y la posibilidad de su supervivencia en la harmonización de los postulados pluralistas con los atributos parmenídeos del ser. Es en este horizonte conceptual donde habrá de gestarse la respuesta del pluralismo jonio de Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito. Proyecto intelectual de respuesta y salvación, el pluralismo, en efecto, recoge los primeros destellos de un debate que afectará profundamente a las doctrinas aristotélicas: el distanciamiento entre el principio material y la causalidad eficiente, la necesidad teorética de fundamentar el movimiento, pues, volviendo a Nietzsche, «entre todas las preguntas concernientes al movimiento no hay ninguna más molesta que la que pregunta acerca del inicio del movimiento» (Nietzsche, 1999: 107). En este contexto aparecerá, por primera vez, la conexión irreducible que vincula el movimiento con los conceptos de orden, finalismo y regularidad. Ejercicio del pensamiento cuyo desafío de fondo será hacerse cargo de una movilidad abierta a la trama formal de la teleología, o de la incertidumbre de una táxis cósmica emergente a partir de ausencia constitutiva de

direccionalidad. Principio de orden o ausencia de principio, azar de excepción o aleatoriedad matricial, sustancia o accidente. El sentido, finalmente, entregado a la eternidad de la forma como fuente del movimiento o a la singularidad accidental de lo ente como resultado ocasional del azar combinatorio.

2. Elogio de la mezcla: Empédocles.

La herencia parmenídea se reduce a la imposición de la simplicidad constrictiva de lo Uno inmóvil, eliminando con ello toda generación y corrupción posibles como modalidades del cambio. El pluralismo jónico acogerá esta coagulación del pensamiento desde una doble perspectiva, a saber: por un lado, la asunción del rigorismo eléata en la delimitación de los atributos del ser verdadero; por el otro, el rechazo de una supresión lógica y ontológica del movimiento como fenómeno esencial del universo físico. Empédocles, en efecto, leerá a Parménides asimilando, principalmente, la imposibilidad de toda acción de génesis o destrucción absoluta en la nulidad abismática del no ser: «Pues de lo que no es, es imposible que algo nazca, / y que lo que es perezca, irrealizable e inaudito, / ya que siempre se hallará, allí donde uno quiera apoyarse» (Empédocles, frg. 9(12), Bernabé, 1997)

A partir de estos presupuestos, la negación del vacío como perteneciente al ámbito de lo que ni es ni puede llegar a ser y según una argumentación lógica inflexible, Parménides había resuelto la plenitud de lo real en los términos de la unidad y la estaticidad ontológica, deslegitimando con ello el plano del mundo físico y la diversidad doctrinal de las propuestas inmediatamente anteriores. De ser cierto, con Heidegger , que la metafísica es, en sentido propio, «saber de la phýsis», podríamos afirmar que en el gesto inaugural de la ontología se niega ya la autenticidad de aquello que, en el inicio, concentra la totalidad del movimiento especulativo. Desplazar y retener al tiempo la radicalidad de las tesis parmenídeas contribuyó, desde la unidad inmutable, a la apertura ontológica a una *multiplicidad primordial como fondo del ser*, pluralidad originaria que disgrega la solución parmenídea en los cuatro elementos raíces o madres expuestos por Empédocles en su *Acerca de la Naturaleza*: «las cuatro raíces de las cosas todas» (Empédocles, frg. 7(6), Bernabé, 1997). Quiebra fundamental o del fundamento que comienza a posibilitar la inteligibilidad del cambio en la mixtura dinámica y proporcional de los elementos mismos, el juego cósmico de los principios. Tan sólo el postulado de una pluralidad original de factores principiantes podía salvar la movilidad del ser sin, por ello, poner en peligro la lógica parmenídea de un imposible emerger lo múltiple a partir de lo uno. Todo surgimiento, todo brotar como constitución de lo orgánico y el fenómeno se traduce en la mutua mezcolanza de elementos últimos estables en sí mismos y permanentes a través de las diversas modificaciones proporcionales: «Pues sólo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse/ se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos» (Empédocles, frg.8(17), Bernabé, 1997)

El sustrato de lo real continúa siendo la materialidad, disgregada ahora en la cuádruple distribución de los principios arquitectónicos: fuego, aire, tierra y agua. Esta alternativa permitirá a Empédocles instaurar un plano de relacionalidad en lo múltiple originario como condición de posibilidad de la interacción y el movimiento configurador de mundo a través de la «mezcla y disociación de lo mezclado». Sin embargo, la mera multiplicación del uno parmenídeo resulta insuficiente para una restauración del movimiento. En efecto, el paso avanzado por Empédocles no vendría sino a magnificar el inmovilismo, a desplegarlo sobre la multiplicidad del fondo sin

eliminar por ello la quietud ontológica del uno eleático. En la medida en que se proyecta la recuperación del mundo físico sobre elementos primordiales cuyas características han de satisfacer el ser parmenídeo, se reitera la imposibilidad lógica del cambio a partir de *aquello que es*: no es concebible la generación desde el ser, bien sea éste caracterizado como unidad esférica, bien como número limitado de elementos raíces. El movimiento mismo entre dichos elementos exige al pensamiento una potencia que imprima, motive y, en última instancia, cause una cierta dosis de actividad en la materia. Resuena en esta necesidad explicativa el abandono de los principios hilozoístas de la escuela milesia y la apertura al desgarramiento entre el nivel receptivo o pasivo, y el nivel activo en la efectividad del cambio, aquello que recibe el movimiento y el motor agente, la materia y el espíritu. Empédocles, tal y como afirma Guthrie, es «el primer europeo que introduce en la ciencia la idea de una fuerza que actúa sobre la materia» (Guthrie, 1993, vol.II: 171). Escuchemos lo que el propio Empédocles tiene que decirnos: «Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno, / de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple. Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;/ pues lo primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas / y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar una vez criado. / Y estas transformaciones incesantes jamás llegarán a su fin,/ unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos; /otras, por el contrario, se parados cada uno por un la do por la inquine de Odio. /De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple / y en la medida en que a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta, /en este sentido nacen y no es perdurable su existencia» (Empédocles, frg. 8(17), Bernabé, 1997).

Philía y *Neikos*, Amor y Discordia son las dos fuerzas naturales que, dado el esquema constitutivo de las cuatro raíces, inhieren la plenitud del ser dotando a éste de un movimiento eterno de nacimiento y destrucción de constructos proporcionales. Pulsiones enfrentadas que, en su batallar constante y cuasi-heraclíteo, generan la totalidad del orden cósmico. El carácter antagónico de ambos principios ejemplifica lo que en el universo newtoniano será nombrado en las fuerzas de atracción y repulsión. Lo semejante tiende, según philía, a lo semejante mismo, configurando en el agregado material del compuesto la unidad a partir de la pluralidad elemental. Por el contrario, Neikos ejercería la repulsión de lo disímil y, por ende, la disolución de toda composición unitaria. La unificación y la separabilidad de los distintos elementos en diversas proporciones a partir de la incursión de los poderes motrices de Amor y Discordia configuran, por tanto, una respuesta filosófica ante el dilema del movimiento que anticipa ya la culminación del pluralismo en las doctrinas atomistas: pluralidad de elementos matriciales, movimiento eterno y combinación material según determinadas fuerzas intrínsecas a la naturaleza misma de los cuerpos· Empédocles halla en la parcial superación de la posición parmenídea el camino que conducirá posteriormente a una consideración del ser en términos relativos. Esto significa, por un lado, que el carácter de principio de los elementos raíces posibilita la permanencia atemporal de aquello que subyace el plano de lo fenoménico. A su vez, el ciclo eterno de la lucha cósmica entre los agentes motrices garantiza el fluir constante de la generación y la destrucción de los agregados sin, por ello, eliminar la sustantividad en que estos se fundan como meros resultados . Lo que es, desde el punto de vista de su radicalidad ontológica, se mantiene en inmutable identidad consigo mismo en el curso inasible del devenir. Asimismo, lo que es, en cuanto producto de la acción de unión y disgregación de los principios, queda sometido a una mutabilidad recurrente según el equilibrio variable de la tensión

universal entre fuerzas activas. En palabras de Heráclito: «La guerra de todos es padre, de todos rey» (Heráclito, frg. 29 (53), Bernabé, 1997)

Encontramos aquí un primer acercamiento al problema del azar en la filosofía presocrática. En efecto, la disposición cósmica de Empédocles como respuesta teórica a las aporías eleáticas se enfrenta, una vez más, a la pregunta por el sentido, por el fundamento último del orden dada la regularidad observable en el mundo de los fenómenos. Indudablemente, Empédocles hace descansar en sus cuatro elementos el horizonte de fundamentación primordial de lo ente en su totalidad. Sin embargo, dicha totalidad no es, en sentido propio, una totalidad entitativa, una pluralidad de substancias independientes estables en y por sí mismas. La que más tarde será la entidad aristotélica se desdibuja en semejante propuesta por cuanto el orden de lo existente queda condensado en la proporción variable de los principios de todos los seres. Principios, por tanto, que lejos de constituir un universo plagado de substancias irreductibles o entidades, dibujan en el flujo del devenir la combinación azarosa de sí mismos a partir de las fuerzas de atracción y repulsión eternamente activas. El predominio alternante entre ambas potencias es el gesto ineluctable que articula y disocia los elementos, y sus diversas combinaciones, el encuentro que inaugura la configuración de los agregados cuya suma denominamos *kósmos*. Éste, sin embargo, no responde a designio o proyección alguna sino a la necesidad inherente a la naturaleza misma del ser primordial. Azar y necesidad se intercalan, por tanto, de un modo harto incomprensible para la representación moderna del mundo físico, toda vez que el hilo conductor de semejante propuesta no es otro que la ausencia radical de finalidad en los movimientos que, *necesariamente y dada la constitución íntima de lo existente*, no pueden sino ejercer el impulso de atracción y repulsa entre las raíces primordiales en un plano de comunicabilidad absolutamente fortuito (Empédocles, frg. 82(104), Bernabé, 1997). Azar constituyente, por tanto, como ejemplificación de una trama ontológica regulada por la necesidad de acción contrapuesta de los agentes motrices y la conjunción aleatoria de aquello que es necesariamente impulsado. Tal y como afirma Guthrie: «La phýsis era, a los ojos de estos hombres, una necesidad natural inherente a cada cosa o sustancia separada, no una ley de interacción entre ellas. Con cada cosa moviéndose al dictado de su propia phýsis, los conflictos entre ellas serán fortuitos, si bien causados por necesidad. Mediante «azar» se quería indicar «una causa no manifiesta a la razón humana» tal y como Aristóteles lo expresó después» (Guthrie, 1993, vol.II: 175). Anánke nombra la interna movilidad o energía de los elementos substanciales dada su natural constitución. El azar, paralelamente, afectaría a las diversas e impredecibles relaciones entre dichas substancias según la presión cósmica de Phylía y Neikós. Indeterminación y contingencia de lo emergente vuelven a colmar la reflexión metafísica en torno al azar de modo que toda configuración fenoménica quede reducida al estatus de resultado arbitrario, inesencial en su composición, accidental en cuanto agregado aleatorio de los elementos primeros. Lo que aparece, pues, a partir de los presupuestos empedocleanos, no es sino la ausencia misma de consistencia entitativa en el plano del constructo fenoménico . La sustancia se relega a la persistencia invisible del componente último en la corporeidad tangible inmediata. Toda adición al fundamento brota, finalmente, «por deseo de la fortuna», dando lugar con ello a una concepción global de lo real arbitrario no conclusiva y sustentada en la indefinición de múltiples posibilidades compositivas. Permanecen ausentes aquí los motivos fundamentales de la reflexión aristotélica posterior, la esencialidad y lo substante, el fin y la forma, y tal vez ello justifique de algún modo la hostilidad del estagirita frente a las propuestas de Empédocles cuando afirma los siguiente: «La causa es la sustancia de cada cosa, y no

solamente mezcla e intercambio de lo mezclado, como expresa Empédocles (...). Las causas de los entes naturales es que poseen este cierto modo de ser, y ésta es la naturaleza propia de cada ente, sobre la cual Empédocles nada dice: Por tanto, no dice nada «acerca de la naturaleza». Pero esto es, ciertamente, lo recto y lo bueno en las cosas, mientras que él sólo canta loas a la mezcla» (Aristóteles, 333b13-20, 1998). Aristóteles advirtió a la perfección el riesgo de una ilimitada composibilidad ontológica. Si aquello que delimita la particularidad y la concreción de lo ente no es la determinidad de sus límites, esto es, si no es concebible la forma como elemento determinante en la identidad de la sustancia sino tan sólo la mixtura inesencial, el movimiento eterno del mundo físico daría lugar a las más diversas configuraciones orgánicas a partir del ensamblaje material . Empédocles no se traicionará a sí mismo, y, ante el desafío de un sistema capaz de infinidad de combinaciones posibles en ausencia de esencias determinantes, elabora una respuesta de choque que concibe la actualidad de lo existente como pervivencia de lo apto. El ordenamiento natural observable es aquél que, en el devenir eterno de la tensión cósmica, emerge casualmente como estado de mezcla y consigue adaptarse y sobrevivir en la presión selectiva de lo externo (Empédocles, frgs 50(57) y 52(61), Bernabé, 1997). Ecos imposibles de Charles Darwin que reconducen, tal y como afirmará Nietzsche, «el finalismo de lo existente... a la existencia de lo finalizado» (Nietzsche, 1999: 141).

Antes, incluso, de la instauración del *telos* como eje direccional del pensamiento, el fondo de azar sobre el que Empédocles erige la unidad fortuita de lo existente apunta ya las claves para una posible crisis de los fundamentos teleologistas, finalismo providencial o de inmanencia que las cosmologías platónica y aristotélica se esforzaran por recuperar a partir de las diversas líneas de investigación abiertas por el pensamiento jonio.

3. Anaxágoras.

«Fue luego Anaxágoras –quien recibió sus enseñanzas de Anaxímenes- el primero en pretender que aquella ordenación según la cual se regulan todas las cosas debe su designio y su ejecución al poder de una mente infinita» (Cicerón, I, 26, 1999). El pensamiento de Anaxágoras es germinal desde dos puntos de vista: en él se asientan por primera vez las bases para una posterior concepción finalista y teísta del universo material, encontrándose a la par, en su interior, la primera formulación racional del dualismo ontológico. La culminación de semejantes propuestas se enmarca en el ámbito de la recepción crítica del pensamiento parmenídeo que ya observamos entre las doctrinas de Empédocles, esto es, el ámbito del *plenum* eleático y la negación radical de un margen de nulidad como principio y fin de las cosas que son: «No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es nacer y perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así, lo correcto sería llamar al nacer combinarse y al perecer separarse» (Anaxágoras, frg17, Bernabé, 1997). El fondo o principio de mixtura seguirá siendo, tanto para Empédocles como para Anaxágoras, presupuesto esencial de toda composición orgánica a partir de los elementos primordiales. Sin embargo, la solución ensayada en torno al plano substante del inicio establece una notable diferencia doctrinal. El distanciamiento teórico y la innovación anaxagórica habrán de atender a la no delimitación y, finalmente, a la explosión indefinida *de las cosas que hay* como principios de todos los seres. Anaxágoras esquiva un interrogante que, antes o después, había de enfrentarse a la imposición de los cuatro elementos raíces de Empédocles, a

saber: ¿ por qué exactamente cuatro?. Desde el punto de vista de la asunción de las premisas parmenídeas, parecería de mayor solidez una hipótesis afirmativa de la plena identidad de lo real consigo mismo que, sin embargo, salvaguarde la evidente diferencialidad de lo múltiple en el plano fenoménico. Una tal identidad habrá de rebasar el desequilibrio ontológico entre un número limitado de substancias, cuya persistencia entitativa jamás se verá alterada, y la corporeidad de lo sensible como mero agregado fortuito de aquellos elementos. Y lo hará por cuanto Anaxágoras extiende al infinito el (sin)número de substancias primordiales sujetas al cambio y susceptibles de combinación y disgregación, añadiendo, además, el principio según el cual «todas las cosas participan de todo» (Anaxágoras, frg. 6, Bernabé, 1997). La generación, la emergencia de cada configuración concreta surge, por tanto, no ya a partir de un conjunto limitado y preeminente de factores, sino desde la totalidad del resto de lo existente que, reteniendo la perennidad inalterable de lo que siempre es, ni aumenta ni disminuye. El paso adelante protagonizado por Anaxágoras implica, de este modo, una nueva teoría de la materia dada la expansión de las substancias elementales como semillas constituivas y la premisa de la omnímoda presencia proporcional de cada una de ellas en todos los compuestos. El problema que queremos aquí plantear afecta, sin embargo, una vez más, al gran dilema del pensamiento jonio frente a la filosofía de Parménides. Dada una infinidad de partículas sustantivas, queda pendiente la resolución del movimiento entre ellas como juntura donadora de mundo. Tal y como afirmara Aristóteles, la concepción de ambos pensadores da una absoluta preeminencia al fenómeno de la mezcla como origen de los diversos seres (Aristóteles 187ª20ss, 1995ª). No obstante, su operatividad debe ser fundamentada en una cierta explicación de aquello que pone en marcha el mecanismo elemental de asociación y disolución.

La pregunta por el principio de movimiento en la filosofía de Anaxágoras nos pone en contacto con la fascinación y el rechazo que sintieron por ella los sistemas posteriores. Es conocida la lectura que tanto Aristóteles como Platón realizaron de sus textos, la satisfacción inicial y el posterior desengaño en las líneas de un pensamiento que, por primera vez, apelaba a instancias puramente racionales o espirituales como fundamento de toda ordenación cósmica y artífice de los procesos a cuyo través se despliega el grueso de lo existente: «Así que cuando alguien afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un Entendimiento, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores. Con toda evidencia sabemos, ciertamente, que Anaxágoras se atuvo a este tipo de explicación...» (Aristóteles, 984b13-20, 1994ª).Si bien el Nous anaxagórico, en calidad de agente espiritual, no se deja captar absolutamente a partir de los fragmentos conservados, la posición que juega dentro de la problemática pluralista en general es, claramente, la de intentar profundizar y radicalizar la tentativa empedocleana de apertura y distanciamiento entre el móvil y el agente motriz. Las potencias cósmicas anteriores quedaban ancladas al ámbito de lo material existente como principios inherentes del cambio y la mezcolanza de los elementos. Dicha inherencia, precisamente, imposibilitaba de algún modo la satisfacción de una condición esencial en la explicación del movimiento. Anaxágoras esquiva esta dificultad e instaura un principio racional del movimiento, impasible y sin mezcla. Y, ciertamente, el propio Anaxágoras insite repetidas veces en el carácter separable e independiente de la causa primera de todos los seres: «Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviera mezclado con alguna otra cosa, tendría una parte de todas las cosas, caso de estar mezclado con

alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he constatado. Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo» (Anaxágoras, frg. 12, Bernabé, 1997).

No requiere demasiado esfuerzo conferir a semejante principio los atributos de la divinidad. Anaxágoras no emplea en ninguno de los fragmentos conservados el término *theós* para referirse a su gran descubrimiento, pero parece indudable su referencia a lo divino. En efecto, hablamos aquí de una potencia intelectiva y consciente que «tiene todo el conocimiento sobre cada cosa», rigurosamente autónoma y separable respecto de la materia elemental, «la más sutil y la más pura de todas las cosas», cuya actividad, finalmente, se ejerce desde la posesión providencial de un absoluto control imperante sobre el plano de lo distinto de sí. Gobierno omnímodo del Entendimiento que nos presenta a éste como principio de estructuración de la totalidad de lo existente a partir de una producción inicial de movimiento: «También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio, a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando» (Anaxágoras, frg. 12, Bernabé, 1997)

Nótese que el proceso descrito en el fragmento anterior no sólo destaca la función imperante del Nous sobre el universo constituido a modo de supremo dispensador, sino que elimina completamente toda interpretación creacionista de los poderes esenciales del principio anaxágorico. Que el Noús sea causante primordial del movimiento significa, sencillamente, que es a partir de su intervención sobre un plano susceptible de acción, esto es, a partir de una cantidad primera de fuerza insuflada en la materia preexistente, como se inicia el proceso dinámico que en el tiempo dará lugar a la estructuración observable del universo extenso. La propuesta concebida por Anaxágoras escinde lo real mismo en dos grandes áreas que pueden ser pensadas como extremos conceptuales y ontológicos del movimiento cósmico generador de orden. «Y después de que el Intelecto inició el movimiento, se iba separando de todo lo movido, y todo cuanto movió el Intelecto se separó; mientras las cosas se movían y se dividían, la rotación hacía que se separaran en mucha mayor medida» (Anaxágoras, frg. 13, Bernabé, 1997). La actividad diferenciadora del Noús, por tanto, presupone la asunción de una realidad previa cuyo carácter indiscernible sea sometido a la potencia determinante del Intelecto, lo cual es tanto como afirmar la existencia de un caos originario como matriz matérica absolutamente inmóvil, mezcolanza o confusión primaria cuya estaticidad espera la incursión genética del movimiento mismo. Ahora bien, podría llevar a equívoco una consideración superficial del caos anaxagórico desde el punto de vista del carácter diferenciador de la actividad noética. Ciertamente, la labor del Intelecto se reduce, principalmente, a un discernir original, esto es, un ejercicio crítico *(krínein)* de distinción y separación de los elementos primordiales según la premisa griega de una incuestionable tendencia de lo semejante hacia lo semejante mismo. De tal modo, el reposo infinito del origen habría de concebirse como la coexistencia ilimitada y confusa de infinitas substancias elementales cuya determinidad aguarda el movimiento discriminatorio del Intelecto. Ello mismo implica la imposibilidad de pensar el caos de Anaxágoras como unidad primordial absolutamente indiferenciada, un magma indistinto y uniforme, en lugar de una pluralidad opaca y, sin embargo, íntegramente poblada ínfimas substantividades. La tesis inicial según la cual cada parcela de lo real contiene

una parte de todo lo demás, se mantiene en el estatus cósmico anterior al movimiento. Una continuidad que, como tal, impide considerar la acción del Nous como incisión radical entre ambos planos constitutivos. Así lo recuerda Jonathan Barnes: «La cosmogonía de Anaxágoras no puede consistir en una *apokrísis*, en una separación en el puro y simple sentido de cortar o recortar partes del *Urstoff*: esas operaciones no crearán diferenciaciones» (Barnes, 1992: 402). La diferenciación aparecerá, exclusivamente, como resultado del vórtice inicial que impulsa cada una de las partículas primordiales contenidas en la juntura caótica hacia lo máximamente semejante. El orden no resulta de una brusca extracción a partir del caos, sino, más bien, al modo de un desvelamiento progresivo, de un posicionamiento ajustado de los elementos en la combinación con sus semejantes dada la separabilidad posibilitada por la incursión del movimiento. Anaxágoras diseña, sin saberlo, el horizonte para la interpretación aristotélica de la clasificación etiológica (Aristóteles, 989b15-20, 1994ª)

El movimiento, frentre a Empédocles y los atomistas, deja de ser eterno en la cosmovisión de Anaxágoras, quedando fundamentado su carácter temporal en la intervención puntual del Intelecto sobre el fondo inmóvil de un protocosmos matérico. Dicha intervención adquiere, evidentemente, el peso de una decisión tajante o acción deliberada por cuanto el agente responsable de tamaña empresa ha sido ya delimitado con los atributos propios de una divinidad legisladora y consciente, separada y simple y, por ende, no constreñida en ningún caso a la acción por la presión de lo otro de sí. . El interrogante que habremos de plantearnos seguidamente, y cuya relevancia desvela ya el papel del sistema anaxagórico dentro de la problemática del azar en el mundo presocrático, es hasta qué punto hemos de concebir el gesto consciente de un Entendimiento supremo como el instrumento de una acción intencional, es decir, como la ejecución inicial de un plan inteligente que halla en la ordenación caótica preexistente el material para su desenvolvimiento y realización. Parecería lógico esperar un cierto finalismo en el interior de una doctrina que, con muchos matices, podría calificarse de intelectualista, toda vez que la atribución a nivel cósmico de la racionalidad individual transfiere al propio Intelecto la capacidad de deliberación, proyección y ejecución de una idea determinada. En este sentido, querer hallar en el universo resultante de Anaxágoras la culminación de una representación divina o «sueño de Dios» parecería legitimarse a partir de los propios presupuestos del filósofo. Sin embargo, algunos de los fragmentos conservados nos permiten alejarnos de una interpretación finalista del Intelecto motriz: «El Intelecto, *que existe siempre*, evidentemente existe también ahora donde están las demás cosas, en la multiplicidad circundante, en las cosas que han sido unidas y en las que han sido separadas» (Anaxágoras, frg. 14, Bernabé, 1997). «Que existe siempre», esto es, desde la eternidad y en la absoluta inalterabilidad de sus atributos esenciales. Unos de los presupuestos fundamentales de una concepción teísta y teleológica del universo físico, tal y como la presentará Platón al final de su vida en el *Timeo*, es la identificación del fin proyectado por la Inteligencia divina con un máximo grado de Bondad y Belleza, «pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello» (Platón 30ª, 1992). Ahora bien, ¿cómo un Intelecto eterno y máximamente bueno no habría de producir, desde la eternidad, el movimiento causante de la harmonía y el orden cósmico?. El Nous anaxagórico genera el impulso inicial de un modo absolutamente arbitrario. Un punto cualquiera del horizonte físico primordial sometido al destello de una rotación originaria, *en un momento cualquiera* de la eterna existencia del ser supremo. Espontaneidad en el hacer que descarta el finalismo natural por cuanto, de haber residido en la naturaleza esencial del Nous la producción de un movimiento teleológicamente ordenado al Bien y lo Mejor, no podríamos en absoluto responder a la

cuestión de por qué en t1 y no en t2, por qué no antes o después y, principalmente, por qué no desde la eternidad dado el carácter óptimo de la Inteligencia primordial. Se puede concluir, por tanto, una vez más, el carácter azaroso del universo físico -esto es, exento de finalidad y no subyugado al esquema racional providencialista- asumiendo con ello una inestabilidad ontológica de fondo que causará repulsa entre las doctrinas de Platón y Aristóteles. Anaxágoras concede a su Intelecto una libertad de acción que podemos interpretar como el capricho y la incursión espontánea de una potencia cuyo efecto, por otra parte, desencadena la prosecución de un entramado causal eminentemente mecánico, en nada atento a posibles explicaciones finalistas, y que, a través de la oscilación circular original, engendra el complejo de lo existente. El azar, por tanto, desde el punto de vista del pensamiento anaxagórico, nombra el ciego impulso inicial generador de mundo, la índole del gesto propio del Intelecto en el impulso diferenciador, la ausencia de un trasfondo teleológico como orden de lo que hay y la imposibilidad de fundamentar, en última instancia, la estructuración observable sobre un principio de razón. Kant ha insistido en ello en otros contextos: «...el universo entero tendría que caer en el abismo de la nada si no supusiéramos algo independiente y originario que existiera por sí mismo, fuera de esta infinita cadena de contingentes, algo que sostuviera esta misma cadena y que, como causa de su nacimiento, le asegurara, a la vez su perduración» (Kant, A622-623 (B650-651), 1996. La independencia y el carácter principiante señalados por Kant aparecen, ciertamente, en la descripción del Nous de Anaxágoras. Y será a partir de ellas y del carácter fundante y legislador del Intelecto como, posteriormente, podrán desarrollarse las diversas concepciones finalistas de la Phýsis. Pese a todo ello, la filosofía de Anaxágoras no cumple con los requisitos de una inherencia predominante del Intelecto en el interior mismo del proceso cósmico como su hilo racional. Intelecto que inicia el movimiento y se separa de lo movido. Una separación que, dado el impulso inicial como principio de eficiencia, configura el desamparo de un universo arrojado por el propio Entendimiento a la causalidad mecánica en el ámbito de los procesos naturales, una trama de lo múltiple estructurado cuya apariencia de designio habrá de disolverse, como vieron perfectamente Hume y Kant, en argumentos analógicos no concluyentes por vía empírica. Anaxágoras constituye, por último, una molestia recurrente para aquellas mentes que, de Platón a Leibniz, viendo en el ejercicio del Intelecto la más fidedigna prueba del finalismo ontológico, no han de conformarse con la sola concatenación causal no predeterminada de los factores puramente materiales, la vacuidad del sentido (Leibniz, paragr.19, 1994)

4. *IN MUNDO CASUS NON DATUR*: el atomismo antiguo.

De Platón se ha dicho que quiso prender fuego a todos los escritos de Demócrito. El propio Kant, en su Dialéctica del Juicio Teleológico, afirma que el «sistema de la *casualidad*, atribuido a Epicuro o a Demócrito, es, literalmente tomado, tan manifiestamente absurdo, que no puede detenernos» (Kant, 1977: 365). Tal rechazo quizá pueda justificarse desde el punto de vista de las implicaciones o consecuencias últimas que semejante doctrina, en toda su amplitud teorética, pueda tener para una consideración metafísica de la realidad en su conjunto. Hegel subraya estas implicaciones: «La atomística es la primera filosofía que libera a la investigación natural del deber de buscar un fundamento al universo. En efecto, si concebimos la naturaleza como creada y mantenida por otro que no sea ella, la concebiremos, por ello mismo, como algo que no es en sí, que por tanto, tiene su concepto fuera de ella, es decir, como algo que descansa sobre un fundamento extraño, ajeno y que, como tal,

carece de fundamento, que sólo es concebible por obra de la voluntad de otro; tal como es, es, así concebida, algo puramente contingente, *que no responde* a una necesidad ni tiene un concepto en sí misma» (Hegel, 1997, vol. I: 283). Se dirá, no obstante, que el concepto de *anánke* es absolutamente clave en la doctrina atomista. Y se dirá con razón. La cuestión cardinal, sin embargo, aquella por la cual el atomismo constituye una amenaza contra todo pensar del fundamento no es otra que la ausencia originaria y definitiva de respuesta, esto es, la nulidad del sentido como fondo racional de la multiplicidad en sus diversas manifestaciones. Tras la incursión del concepto y el Intelecto como principio incondicionado en la filosofía de Anaxágoras, el atomismo de Leucipo y Demócrito despliega un sistema de pensamiento en cuyo interior todo argumento cosmogenético rechaza el recurso a una legalidad natural distinta de la emergente a partir de las solas fuerzas materiales. La racionalidad del cosmos atomístico se resuelve en el rigorismo del movimiento causal y el mecanismo inalterable. Cualquier reflexión en torno al factor explicativo como instrumento de una teoría natural asume, por tanto, una depuración conceptual en cuyo seno se hace evidente la repulsa histórica por parte de cualquier forma de idealismo: exclusividad material es carencia de fines, automatismo ciego (*autómaton*) , combinación fortuita de elementos primeros según la necesaria efectividad de los procesos naturales sujetos a un movimiento eterno. Nos encontramos ante una propuesta teórica que asume la erradicación del sentido y la coagulación de todo pensar orientado a la validez del principio como lo primero a partir de lo cual se hace plausible el movimiento, la realización , la producción y el conocimiento de algo ente. El atomismo, en cuanto cuerpo doctrinal sujeto a la radicalidad y el rechazo de toda complejidad espiritual o intelectual en la explicación de los fenómenos naturales, puede erigirse, en la antigüedad, como la máxima expresión de un sistema de pensamiento sostenido en la fragilidad engañosa del azar epistemológico y la necesidad intrínseca de los principios materiales.

En defensa de su maestro y la unicidad del ser verdadero, afirma Meliso de Samos: «Este razonamiento es, pues, la máxima prueba de que sólo hay uno. Pero también son pruebas las siguientes: si en efecto hubiera muchos seres, es preciso que estos muchos fueran tales como yo afirmo que es lo uno. (...) que cada cosa sea siempre precisamente como es» (Meliso, frg. 8, Bernabé, 1997). El fragmento resume a la perfección el acceso del pluralismo hacia una alternativa sólidamente fundamentada de recuperación del mundo fenoménico en cuanto horizonte de movilidad. La culminación de un proyecto semejante halla su perfil más acabado en la doctrina atomista de Leucipo y Demócrito. Con ellos, la tentativa jonia de una armonización entre los presupuestos parmenídeos y la realidad del cambio se reorienta hacia la radicalidad de una configuración puramente mecánica del universo físico, cuyos parámetros explicativos serán reducidos exclusivamente a dos conceptos básicos, a saber: la materia y el movimiento local, la locomoción corpuscular en el vacío de los principios elementales en tanto que soporte de toda composición fenoménica. En su formulación originaria, el atomismo asume la filosofía de Parménides hasta el punto de hacer plausible el descrédito del mundo sensorial y la reducción de lo real verdadero a un plano de distanciamiento extremo respecto del ser del hombre: «Es menester que el hombre reconozca, de acuerdo con esta regla, que se halla apartado de la realidad» (Demócrito, frg. 6, Bernabé, 1997). La cuestionabilidad del universo sensible y la desconfianza en las facultades intelectivas para abrigar la verdad de lo ente anuncian, en su resonancia eleática, el diseño cosmogónico atomista como estructuración de la realidad a partir de primeros principios que, si bien pueden y deben denominarse metafísicos en cuanto partícipes de las

condiciones parmenídeas, son, en igual medida, elementos puramente materiales, partículas indivisibles e infrasensibles de cuyo ensamblaje brota la complejidad global de eso que llamamos mundo. Átomos. En una afortunada metáfora, Aristóteles comparará las partículas elementales del atomismo con las unidades individuales y aisladas de un alfabeto, las letras como signos gráficos susceptibles de las más hermosas y variadas composiciones, el universo-texto y la legibilidad del cosmos: «Demócrito y Leucipo, empero, imaginan las figuras y, a partir de ellas, hacen derivar la alteración y la generación, a saber, la generación y la corrupción por su asociación y disociación, y la alteración por el orden y disposición que ellas asumen (...). Con las mismas letras, en efecto, se componen una tragedia y una comedia» (Aristóteles, 315b7-15, 1998). El deseo de restituir el movimiento tras los estragos del pensamiento eléata quiebra la unidad del ser inmóvil haciéndolo estallar en la infinita dispersión corpuscular de una plétora elemental de unidades sustantivas, substancias plenas y no engendradas, homogéneas, imperecederas e indivisibles que reproducen, miniaturalizándolo, el Uno de Parménides. Sin embargo, no será la expansión numérica al infinito de los principios materiales lo que distinga al atomismo con respecto a sus antecedentes pluralistas. La doctrina democrítea advierte en las teorías de Empédocles y Anaxágoras una dificultad extrema a la hora de concebir aquello que posibilita el movimiento mismo entre los cuerpos originarios, a saber, la densidad compacta de una masa matérica en cuyo interior no queda espacio alguno para el desplazamiento y el intercambio entre sus componentes. Si la respuesta inicial ante semejante problemática quiso resolverse desde la lucha de los elementos mismos, ocupando los unos el lugar de los otros y salvando con ello la teoría del *plenum*, el atomismo concluirá la necesidad de otorgar un mayor y más evidente plano de movilidad a los cuerpos últimos, negando el postulado de un principio positivo del movimiento y admitiendo la existencia de un receptáculo último de relacionalidad dinámica entre la multiplicidad de los átomos: el vacío.

Lejos de ser un agente motriz al modo de las potencias concebidas en las doctrinas precedentes, el vacío atomista constituye aquello sin lo cual no cabe pensar el movimiento en el universo físico. No deja de ser problemática una delimitación precisa de semejante concepto, toda vez que el propio atomismo se encuentra aferrado a una máxima pluralista comúnmente aceptada que no concibe el ser sino en los términos de la corporeidad. «Ser» es «ser cuerpo», extensión . Partiendo de estas premisas, y sin ovidar la asunción pluralista generalizada del principio que imposibilita lógicamente todo brotar primero a partir de la nada, se complica el equilibrio teórico entre las nociones del vacío como lo real inextenso y la identificación entre la entidad y la corporeidad. Así lo recoge Aristóteles: «Leucipo expresa que el vacío es «no-ente» y que nada del ente es «no-ente», pues el ente, en sentido estricto, es absolutamente pleno» (Aristóteles, 325ª30, 1998). El vacío, por tanto, *no es* y, sin embargo, aparece como *aquello en y a través de lo cual* lo ente es y entra en relación con el resto de los cuerpos. El argumento, sin duda, puede parecer aporético desde una consideración del ser en los términos absolutos de la filosofía parmenídea. Como sugiere Bernabé, al afirmar la existencia del vacío el atomismo está satisfaciendo la exigencia lógica de una explicación del cambio, luego no «se trata de un no-ser absoluto, como el de Parménides, sino de un no-ser relativo al ser que son los átomos» (Bernabé, 1997: 288). El vacío no es, pero *se da*, *hay vacío* ocupando el asiento de lo real mismo tanto como lo ente. Existe aquello cuyo ser se traduce en la extensión que abarca un espacio determinado como su lugar. El vacío es un lugar sin cuerpo, no ocupado por una ssustancia corpórea; es, precisamente, aquello que no es, ha de existir como lo que no existe y, de hecho y en cuanto tal, *tanto como* lo que existe. Así Aristóteles: «Por otra

parte, Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos el lleno y el vacío, denominando al uno «lo que es» y al otro, «lo que no es»: al lleno y sólido, «lo que es» y al vacío «lo que no es» (de ahí también que digan que no hay más «lo que es» que «lo que no es», puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo), y que estos son las causas de las cosas que son, 'entendiendo *causa*' como materia» (Aristóteles, 985b5-10, 1994ª). La cuestión de los diversos sentidos de «ser» y «existir» en la concepción atómica del vacío es, quizá, una de las más difíciles de justificar desde su propia doctrina, y así es recordado con frecuencia por algunos intérpretes (Barnes, 1992: 474ss). En el marco de nuestra investigación, sin embargo, interesa retener los presupuestos referidos en la medida en que constituyen el basamento fundamental de un determinado panorama cosmogónico y su desdoblamiento en dos grandes niveles distributivos: la materia y el espacio vacío. Únicamente a partir de ambos principios podrá comprenderse una ulterior consolidación del universo mecanicista.

Infinitas en número, forma y tamaño, las partículas atómicas se desplazan en una extensión igualmente ilimitada combinándose según sus diversas configuraciones en la prolongación de una eterna duración. La culminación del sistema atomista retoma, por tanto, la mixtura como mecanismo de organización, crecimiento y disolución de los cuerpos según la tendencia de cada entidad hacia lo semejante de sí y la composibilidad de las múltiples formas elementales. Lo real tangible, el organismo, no deja de ser, finalmente, un *agregatum* corpuscular en la suma indefinida de los principios existentes cuya identidad con el resto de composiciones garantiza la plena homogeneidad del cosmos. En efecto, aquello en lo que aparece fundamentada la diversidad de lo múltiple reitera la unidad substantiva del fondo material de la efectividad fenoménica, quedando con ello toda diferenciación cualitativa reducida a una mera perturbación cuantitativa o alteración. Alteración no es sino diferenciación según las mencionadas determinaciones en el quantum matérico. Determinaciones que, a su vez, configuran la interactividad de los átomos y la generación de los diversos mundos al modo de la aritmética pitagórica, elaborando la complejidad de lo real sobre un fondo de relacionalidad numérica entre unidades últimas. Sin embargo, tras una excelente exposición de los principios atomistas, el estagirita sentencia: «Acerca del movimiento, de dónde y cómo se da en las cosas que son, también éstos, al igual que los otros, lo pasaron negligentemente por alto» (Aristóteles, 985b20, 1994ª). Una de las principales críticas dirigidas por Aristóteles al pensamiento atomista es la ausencia de respuesta ante el problema del principio último del movimiento. El atomismo, al contrario que Anaxágoras, ignora la problemática de una causa última del movimiento en la medida en que asume su eternidad, suprimiendo con ello la inquietud específicamente aristotélica de un primer motor inmutable. Más que una laguna en el complejo especulativo de Leucipo y Demócrito, nos encontramos ante un interrogante ajeno a las preocupaciones de los mismos. El movimiento, en cuanto realidad constitutiva del mundo físico ahora rescatada de la lógica parmenídea, no reclama una solución de principio, sino un análisis de sí mismo en cuanto dato incuestionable. En el marco de la reflexión atomista, y en relación con la concepción primitiva del azar y la necesidad, el fenómeno de la movilidad incita al desvelamiento de su naturaleza más que a la pregunta por el origen.

Conservamos un único fragmento del supuesto fundador del pensamiento atomista: «Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas suceden por una razón y por necesidad» (Leucipo, frg. 2, Bernabé, 1997). Sobre esta formulación aparentemente escasa se levanta, desde el propio Demócrito hasta los ensayos de Pierre Simon de Laplace, toda ulterior consideración filosófica de la realidad desde los presupuestos del mecanicismo y el determinismo causal. En principio, el férreo enclave conceptual de semejante aserto

elimina toda noción relativa al acontecer fortuito en el seno de la totalidad de los procesos naturales. Parecería, pues, contradictoria, toda atribución, por mínima que fuera, de un determinado espacio de operatividad al concepto de azar en el universo atomista. De hecho, posiblemente sea el atomismo primitivo el sistema doctrinal en el que mejor podemos contemplar una negación tajante del azar ontológico en cuanto principio objetivo de no causación en el origen de ciertos fenómenos. Todo acontecimiento, todo proceso y, por último, toda entidad emergente en el ámbito del mundo natural queda inevitablemente inscrita en una red causacional intransigente, donde cualquier manifestación obedece a una causa precedente absolutamente determinada. La excepción, el intervalo o intersticio y la espontaneidad se ven expulsados del universo maquínico del atomismo primitivo. Y, pese a todo ello, afirmábamos con anterioridad que el carácter efectivo de lo real orgánico brota de una combinación azarosa promovida por el choque fortuito entre la infinidad de las partículas elementales que, desde la eternidad, flotan en el espacio vacío. A riesgo de parecer superados por nuestros propios argumentos, diremos que el universo atomista se enmarca en el equilibrio ontológico entre una necesidad irrefragable, dado el determinismo causal de los procesos naturales, y la legislación arbitraria de los encuentros entre los átomos y agregados que desencadenan dichos procesos. La necesidad, como vimos en Empédocles, afecta a la intríseca constitución de las sustancias, cuyas relaciones externas, en cambio, carecen de cualquier tipo de orientación final o direccionalidad. La naturaleza de los cuerpos les lleva a una necesaria movilidad en el vacío, que aparece, por tanto, como espacio de juego en el entrecruzamiento fortuito de los elementos primordiales. Todo acontecer queda preso de una estricta necesidad causal, a la vez que transido de una absoluta falta de direccionalidad en sí mismo. He aquí la naturaleza del movimiento: determinismo causacional exclusivo y necesidad mecánica, el monstruo que Aristóteles no cesará de extinguir en sus escritos , la taxis cósmica infundada y la vacuidad formal del principio teleológico. En este contexto, el azar se deja pensar, por tanto y principalmente, como indeterminación y ausencia de finalidad en el acontecer mecánico del universo físico. Desde el momento en que cualquier estado de lo existente viene determinado por el estado inmediatamente precedente y no ya por un estado cronológicamente posterior pero ontológicamente previo, esto es, por un principio formal como su fin, el desarrollo de los diversos acontecimientos no ha de obedecer un cierto tipo de designio, inmanente o trascendente, en cuya virtud los elementos partícipes se dispondrían como instrumentos o medios ordenados hacia la realización de una perfección última. La libertad ontológica de la causalidad determinista, ante la ausencia de focos de absorción procesual, admite en su seno el azar como posibilidad múltiple indeterminada de composición material. Ello no afecta, sin embargo, a a inflexibilidad de la interconexión mecanicista. El azar seguirá siendo un nombre atribuido a la incapacidad subjetiva del intelecto humano para descifrar la indefinición desmesurada de las causas que intervienen en el acontecer fenoménico.

La racionalidad del cosmos atomista es el entramado inflexiblemente conexionado pero asombrosamente ciego de cuyo movimiento maquínico emergen el orden y la belleza de lo existente. Azar, dijimos, no implica desorden, no es en ningún caso una modalidad apocalíptica del ser y, en última instancia, con los atomistas, azar no existe en cuanto realidad substantiva o principio ontológico de indeterminación objetiva en el acaecer natural. La noción de azar en el pensamiento presocrático aparece, por último, específicamente centrada en la territorialidad no entitativa de la totalidad en su conjunto, esto es, posicionada en un ámbito que podríamos denominar narrativo o de

ilación entre realidades primeras conectadas entre sí al margen de cualquier matemática divina. Azar narrativo cuya máxima expresión se hace patente en la inabarcabilidad, por parte del sujeto cognoscente, de la enorme complejidad textual del orden aparente. La textura del cosmos ofrecida al débil aparato conceptual del individuo, cuyo carácter limitado condena todo posible desciframiento integral del libro de la naturaleza, tal y como pasará a denominarlo porteriormente Galileo. Un libro no escrito, impensado, un libro-máquina o libro de azar que, en cuanto tal, desplaza la autoría y la obra al plano del mecanismo infundado y el resultado fortuito, la composición desfondada, la quiebra prematura del metarrelato.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1994): *Metafísica*, trad. de Tomás Clavo, Madrid, Gredos.
--- (1995): *Física*, trad. de G.R. de Echeandía, Madrid, Gredos.
--- (1998): *Acerca de la generación y la corrupción*, trad. de E. la Croce y A. Bernabé, Madrid, Gredos.
BARNES, J (1992), *Los presocráticos*, trad. de Eugenia Martín, Madrid, Cátedra.
BERNABÉ PAJARES, A. (1997): *Fragmentos Presocráticos*, Madrid, Alianza.
GUTHRIE, W.K.C. (1991-1993), *Historia de la filosofía griega*, 6 vols, trad. de A. Medina, Madrid, Gredos.
HEGEL, G.W.F.(1997): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., trad. de Elsa Cecilia Frost, México D.F, 1997.
HEIDEGGER, M. (2000): Sobre *la esencia y el concepto de la Phýsis. Aristóteles,Física B, 1*; en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Universidad.
KANT, I. (1977): *Crítica del Juicio*, trad. de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa Calpe
--- (1996): *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.
KIRK, G.S.-RAVEN, J.E. et al., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. de J. García Hernández, Madrid, Gredos.
LEIBNIZ, G.W. (1994): *Discurso de Metafísica*, trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza editorial.
NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. de Luis Fernando Moreno, Madrid, Valdemar.
PLATÓN (1992): *Timeo*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos.
VLASTOS (1975): *Studies in the presocratic philosophy*, Londres.